Монотеизмът и иконоборството като политическа теология

Ян Асман

1. Мойсей като фигура на спомена

Името на основоположника на еврейската религия, както изглежда по всичко, е от египетски произход, което подтиква да се осветли фигурата на Мойсей от гледната точка на Египет. Това може да стане по два начина. На първо място като се насочи вниманието към историческия Мойсей и се потърсят свидетелства за историческото му съществуване и идентичност в египетските предания. Именно липсата на убедителни исторически свидетелства, недостъпността на Мойсей, подтиква към такова търсене, към ежегодната продукция на все нови и нови произведения от онзи вид "литература на откровението", за чийто най-важен принос се смята книгата на Зигмунд Фройд *Човекът Мойсей и монотеистичната религия*. Можем да насочим обаче вниманието си и към Мойсей като фигура на спомена, затваряйки в скоби проблема за историчността му и съсредоточавайки усилията си само върху въпроса за ролята на Египет в по-късните библейски и извънбиблейски предания за човека Мойсей. Тази смяна на перспективата е необичайна. Човек се пита, дали като се отказваме от търсенето на историческата истина и се задоволяваме с безкритичното изследване на преданията заради самите тях, без оглед на тяхната истинност, ние като историци не пренебрегваме същинската си задача.

Само че истинността на спомена не се заключава единствено в онова, което му съответства фактически във винаги далечното и само асимптотически достижимо минало. Това е истината на съдията, юридическата истина, от която ние, естествено, не се отказваме, но до която не бива изцяло да свеждаме предмета на нашето изследване. Истинността на спомена се заключава и в това, което той фундира и осветлява в настоящето. Ние отправяме поглед към миналото, стоейки винаги в определено настояще; нашите въпроси, интереси и тълковна рамка са формирани от нашето настояще. В спомените ни миналото винаги е част от една актуална,

изхождаща от настоящето семантика. Книгата на Фройд за Мойсей хвърля повече светлина върху културната семантика на 30-те години на нашия век[1], отколкото върху историческата действителност на късната Бронзова епоха. Нейната концепция не почива изцяло върху въпроса за това дали Мойсей е бил египтянин - един проблем, който може да бъде проследен чак до Стария завет. Книгата Изход[2] хвърля повече светлина върху културната семантика, тоест политическата теология[3] на VII-V в. пр. Хр., отколкото върху късната Бронзова епоха. В нея Египет се явява като фигура на спомена, като символична конструкция, чието съдържание на истина трябва да се извлече от настоящето, в което е възникнала. Все пак проблемът, свързан с късната Бронзова епоха, не бива да отпада от полезрението ни. Нека не забравяме, че Троя и Микена наистина са съществували. Същото важи и за Египет от епохата на Амарна[4] и на Рамесидите[5], и може да се предполага, че без това реално съществувало минало нямаше да се стигне до Мойсей като фигура на спомена.

Проблемът може да се онагледи най-добре, ако вземем за пример Мойсей и Ехнатон. Наличието на връзка между тези две фигури е неоспоримо. Историята приписва и на двамата едно и също дело: отхвърлянето на политеистичния свят на боговете в полза на един-единствен бог. Как обаче конкретно трябва да си представяме тази връзка? Според мен съществуват три възможности: връзка на тъждественост, което ще рече, че Ехнатон, една реално съществувала фигура, която обаче не успява да просъществува в традицията, и Мойсей, фигура на традицията, от която обаче не са открити абсолютно никакви следи за реално историческо съществуване, са по същество една и съща личност - една от

[1] Има се предвид XX в.
[2] Втората книга на Стария завет.
[3] Всяка теология, доколкото има обществено въздействие или служи за легитимиране на политическия ред; в по-широк смисъл - взаимовръзката между религия и политика.

[4] По името на новата столица, построена от Аменофис IV Ехнатон (1364-1347); название на епохата, културата и религията, свързани с управлението на Ехнатон.

[5] По името на единайсетимата фараони на име Рамзес от 19. и 20. династия (1306-1070).

любимите тези на тъй наречената “литература на откровението”; второ, връзка на каузалност, което ще рече, че Ехнатон е въздействал върху Мойсей или пряко, както си представя това Фройд, който превръща Мойсей в последовател на Ехнатон, или непряко, тоест, че текстове, предания, спомени за Амарненската религия са стигнали по неведоми пътища до Мойсей или пък, формулирано не така персонализирано, са проникнали в Библията, формирайки библейския монотеизъм; и трето, връзка на емергентност[6], което ще рече, че в хода на историята два споменни потока, несвързани по абсолютно никакъв начин, се вливат един в друг, пораждайки една нова връзка - това е тезата, която застъпвам самият аз.

Тази теза се сблъсква със затруднението, че Ехнатон и Амарненската религия не отприщват никакъв осезаем споменен поток. Напротив, както е известно, през десетилетията след смъртта на Ехнатон биват систематично заличени всички следи от неговата революция, а името му изтрито дори от фараонските списъци. При това положение би трябвало да се очаква някакъв подмолен поток, някакъв изтикан, криптичен спомен, тоест точно онези форми на културно изтласкване, които Фройд свързва със своя Мойсей и на базата на които развива теорията си за повторяемостта на изтласканото. Смятам за абсолютно немислимо едно така радикално и явно силно травматично събитие като Амарненската религия да не е оставило следи в колективната памет, а от друга страна, предвид заличаването на спомена за еретика Ехнатон, смятам за напълно понятно, че тези следи не са намерили място в официалната традиция и затова е трябвало да се свържат с други предания: за хиксосите[7], асирийците, персите, а накрая и за евреите и Мойсей. Без този подсъзнателен спомен за Амарна, египтяните от епохата на Елинизма, които влизат в допир с преданието за Мойсей, едва ли щяха да се интересуват така интензивно за тази фигура и за Изхода.

[6] Възникване на по-висши форми чрез взаимодействие между по-ниски форми, които не притежават същите качества.
[7] Неизвестни по произход нашественици от Ориента, които владеят Египет приблизително между 1650 и 1550.

А без преоткриването на Ехнатон в края на миналия век[8] вероятно нямаше да бъде написана и книгата на Фройд за Мойсей.

2. Мойсей и Изходът от египетска гледна точка

Относно египетско-елинистичните текстове, засягащи Мойсей и Ехнатон, сме информирани необичайно добре. Това дължим на староеврейския историк Йосиф Флавий, събрал в книгата си *Против Апион* (Contra Apionem) изобилие от антични свидетелства за Изхода. *Против Апион* е апологетичен текст, с който Йосиф иска да опровергае различните клевети, прикачени на юдеите от елинистични, особено египетски автори. Тази книга дава ужасяваща представа за антиюдаизма, процъфтяващ най-вече в Египет дълго преди възникването на християнството. При всички автори, цитирани от Йосиф, става дума за Изхода, за бягството на евреите от Египет. Също както и в Библията, това бягство се свързва с големи злощастия. В най-често срещания вариант бегълците, респективно прогонените, са поразени от някаква силно заразна болест, обикновено проказа. Юдеите се явяват тук като прокажени, нечисти египтяни. Несравнимо най-подробният текст, в който става дума за Мойсей като египтянин и религиозен бунтар, е от перото на Манетон, един египетски свещеник, творил през втората четвърт на III в. пр. Хр., по времето на Птолемей II.

В традирания[9] от Йосиф фрагмент на своята история на Египет (*Aigyptiaka*) Манетон разказва как някой си цар Аменофис решил веднъж да познае боговете, както това било дадено на предшественика му Хор. Неговият съветник и съименник, мъдрият Аменофис Паапис, го посъветвал да събере прокажените от цялата страна и да очисти Египет от тях, тогава щял да познае боговете. Мъдрият Аменофис е историческа фигура, живял при управлението на Аменофис III, бащата на Ехнатон. Следователно тази история е датирана във времето на Ехнатон.

[8] XIX в.

[9] Традирам - глаголното съответствие на съществителното традиция, със значение (пре)предавам, съхранявам.

Тогава царят натикал 80 000 прокажени в един вид концентрационен лагер в източната пустиня, принуждавайки ги да работят в каменоломните при нечовешки условия. Сред тях имало и доста свещеници, тъй че мъдрият Аменофис бил обзет от страх от гнева на боговете. Той предвижда, че прокажените ще получат помощ отвън и ще господстват в Египет в продължение на тринадесет години, не посмява обаче да съобщи лично пророчеството си на царя, записва всичко и се самоубива. Пророкуването на период на предстоящи беди е типичен мотив в късноегипетската литература. Най-широко разпространеният текст е "Пророчеството на агнето", в който се пророкува 900-годишен бедствен период. Ставащото в него се разиграва по времето на цар Бокхорис, който се среща и в други извънбиблейски версии на Изхода. В "Пророчеството на агнето" също става дума за чужди узурпатори, които обаче не унищожават изображенията на боговете, а ги завличат в Асирия. В традирания пък на гръцки език текст "Пророчеството на грънчаря", в който пак се предричат бедствия при господството на чужди завоеватели, действието, както в разказа на Манетон, отново е поставено по времето на цар Аменофис. Мотивът за пророкувания период на беди стига в Египет чак до литературата на Средното царство, до началото на II хилядолетие, и се вписва в рамката на политическия месианизъм, заложен в представата за фараона като божи син и спасител. Този мотив се реактивира винаги, когато царството рухне или страната попадне под чуждо иго; явно един устойчив литературен топос.

Прокажените издействат първо от фараона позволение да се установят като колония в изоставената столица на хиксосите Аварис. Там те си избират за водач един свещеник на име Осарсип. Той им дава закони, които позволяват всичко, което е забранено в Египет, и забраняват всичко, което е позволено там. Този принцип аз наричам "нормативна инверсия". Първата и най-важна заповед визира боговете: прокажените не трябва да им се кланят (mete proskynein theous), втората заповед се отнася до свещените животни: те не трябва да бъдат щадени, тоест могат да бъдат ядени. Третата

заповед забранява контактите с всички, които не принадлежат към собствената група. Това е главната повеля на всяка секта, тоест на всяко отцепническо движение, което скъсва, отделя се от по-голямата общност, и се дефинира на базата на това отделяне, този “изход”. Редът, който Осарсип установява, е на първо място религиозно, респективно антирелигиозно дефиниран; неговото законодателство се свежда преди всичко до инициирането на една антирелигия.

След като издава своите богоборчески, иконоборчески и ограничителни закони, Осарсип укрепва града и извиква прогонените преди това от Египет хиксоси да се присъединят към бунта. Хиксосите се завръщат. Тогава фараонът Аменофис си спомня за пророчеството, отказва се от борба срещу разбунтувалите се, скрива свещените изображения и избягва в Етиопия със свещените животни, които е събрал от всички части на страната. В продължение на тринадесет години прокажените и хиксосите господстват над Египет по такъв начин, че египтяните си спомнят за предишното господство на хиксосите едва ли не като за Златен век. Накрая все пак Аменофис и внукът му Рамзес се завръщат от Етиопия и прогонват прокажените и техните съюзници. Преди това Манетон добавя решаващото изречение: “Осарсип обаче взе името Мойсей”. По този начин Манетон дава ясно да се разбере, че тук се съединяват две фигури, две традиции. По-рано Мойсей е имал друго име. Манетон не съзнава вече, че Мойсей е египетско име, тъй като в грецизираната му форма Moyses той не може да разпознае повече египетската форма -mose (макар постоянно да я използва в имената на фараоните Амосис, Тутмосис и т.н.). Заедно с Едуард Майер, Доналд Редфорд и мнозина други учени, аз смятам за очевидно, че зад Осарсип се крие изтласканият спомен за Ехнатон, фараонът, който е бил забравен, вследствие на разрушаването без следа на паметниците и заличаването на името му от фараонските списъци. Тук става дума за една египетска легенда, курсирала в най-различни варианти, както може да се съди по характерните различия у другите автори, цитирани от Йосиф Флавий. Тази легенда спада към топиката на

пророкуваните бедствия, ограничавайки ги обаче до 13 години, което отговаря точно на времето, през което е била обитавана Амарна. Едва ли е случайност съвпадението, че тя е ситуирана в управлението на Ехнатон. За египтяните това е първият досег с една иконоборска антирелигия; един явно травматичен опит, който довежда до възникването на фобии. Последвалото заличаване на всички следи, унищожаването на всички конкретни свидетелства и изтласкването от съзнанието на всички спомени за тази епоха може да е задълбочило още повече иконоборската травма и фобията. В по-късните спомени тези травматични преживявания биват свързани с хиксосите, които са прогонени от Египет два века преди Ехнатон. Това е известно на Манетон, който много прецизно разграничава чуждото господство на хиксосите от господството на свързаните с тях прокажени. Става дума за две съвсем различни събития, между които са изтекли няколко века. Това не е ясно само на Йосиф Флавий, който смята двата разказа у Манетон за варианти на една и съща случка. И така, чрез асоциацията с хиксосите възниква връзката на прокажените с Палестина.

Манетоновият Мойсей е на първо място египтянин и то свещеник, а на второ - религиозен и политически водач. Той организира група угнетени прокажени в политическа общност и издава закони, опиращи се изключително на религията. Тази религия е чисто деструктивна. Тя се свежда не само до нормативната инверсия на съществуващия ред, но цели и премахване на съществуващите култове, като онова, което поставя на мястото им, не е нищо друго освен самото отрицание. Тук лесно се разпознава една изкривена представа за монотеизма и за първите две заповеди. “Никакви други богове” се превръща в “изобщо никакви богове”, а “никакво изображение” се превръща в “унищожаване на всички изображения”. Повелите относно храната може също да са изиграли определена роля, като “да се ядат само чисти животни” става “трябва да се ядат свещените животни”. А заповедта: “да се контактува само с членове на собствената група” е един съвсем недвусмислен антиюдейски топос, който няма нищо общо с Амарна.

Това са представи, които по времето на Манетон се свързват с името на Мойсей.

В другите варианти на историята, приведени от Йосиф, името Осарсип не се среща повече, а се говори само за Мойсей. Те са доста сходни що се отнася до образа на Мойсей: той е винаги политическият водач на прогонените, представени или като прокажени египтяни, или като чужденци, мърсящи страната поради своята чуждост. Има обаче три други версии, които не фигурират у Йосиф и които поставят други акценти в разказа за Мойсей. Общото при Хекатей от Абдера[10], Страбон от Апамея[11] и Тацит е, че представят Мойсей не само като разрушител на отхвърлената, но и като основател на една нова религия.

Хекатей пише своята история на Египет едно поколение преди Манетон. При него събитията водят началото си от чумата, вилнееща в Египет. Местните хора заключават, че боговете са разгневени от присъствието на многото чужденци, привнесли в Египет чужди култове и нрави, и решават да ги изгонят. Как и откъде са дошли тези чужденци не се казва. Изгонените основават свои колонии в Гърция и в Палестина. Мойсей е основателят и законодателят на йерусалимската колония. Той е описан, следователно, не като египтянин, а като чужденец, живеещ в Египет, който се изявява като политически водач и религиозен основоположник. Единственият от законите на Мойсей, който Хекатей споменава, е забраната върху изображенията.

Във версията на Страбон, Мойсей пак е египтянин и то свещеник. Недоволен от традиционната религия, той напуска страната и, придружен от много съмишленици, се установява в Палестина, където осъществява идеите си за истинската религия. Тук вече не става дума за бедствия, прокажени и прокуда. Мойсей напуска страната по собствена инициатива, защото не приема повече египетската традиция. Неговото учение се свежда до прозрението, че “Бог е онова Едно същество, което обхваща нас и земята и морето,

[10] Гръцки писател от IV в. пр. Хр.
[11] Гръцки географ и историк (поч. след 23 г. сл. Хр.).

което ние наричаме небе и земя и природа на нещата”. Няма изображение, което да може да възпроизведе това божество. Единственото, което е необходимо, за да се доближи човек до бога, е “да живее добродетелно и справедливо”. Тук Мойсей се явява като философ, основополагащ една религия на разума и справедливостта.

И накрая Тацит. Класическият и най-разпространен вариант на тази легенда се намира в неговите *Истории* (Historiae). Тук нещата потръгват от епидемията, поразила Египет. Цар Бокхорис се обръща към оракула и научава, че трябва да “прочисти” страната от юдеите и да ги разсели из други страни, тъй като боговете ги ненавиждат. Тогава той натирва юдеите в пустинята. Там Мойсей се изстъпва като техния водач, който ги отвежда в Палестина и основава Йерусалим. За да затвърди завинаги влиянието си, Мойсей дава на своя народ нова религия, която е напълно противоположна на всички други религии. У Тацит, Мойсей е на първо място политически водач и едва на второ - религиозен инициатор. Неговата религия представлява инверсия на египетската традиция и е насочена най-вече срещу култа към изображенията и животните: “Египтяните почитат много животни и различни чудовищни изображения; юдеите познават само един бог, когото възприемат само с духа си... За тях най-висшето и вечно същество не се поддава на изобразяване и е безкрайно”. С това благосклонно описание на еврейския монотеизъм, Тацит свързва обаче едно много полемично тълкуване на нормативната инверсия: “Юдеите смятат за профанно всичко онова, което е свещено за нас; от друга страна, те позволяват всичко, което при нас е табу”.

Към тълкуването, което Тацит дава на политическата роля на религията при Мойсей, може да се добави и един пасаж от Диодор[12]. Става дума за шестте големи законодатели, които съумели да увековечат издадените от тях закони, представяйки ги като божи напътствия. Първият египетски цар и основоположник на египетската култура, когото Диодор нарича ту Менас, ту Менес и дори Мневис, бил първият, който се възползвал от този принцип.

[12] Гръцки историк от I в. пр. Хр.

“Той твърдял, че е получил законите от Хермес.” По същия начин Минос на остров Крит се позовавал на Зевс, а Ликург при спартанците на Аполон, Заратустра при иранците на Ахура Мазда, Ксалмокс при гетите на Хестия и Мойсей при юдеите на Яхве.

Излишно е, естествено, да се търсят следи от историческия Мойсей в тези предания. Това са клишета от трета ръка, в които е забъркано всичко възможно, включително известно бегло познаване на Стария завет в гръцки превод. Ако тези текстове имат все пак една достоверна ядка, тя не се свежда до някаква автентична информация за Мойсей и неговата религия, а до историческото измерение на атмосферата на конфронтация и конфликт, която отразяват.

Това обаче не означава, че в тези предания не става все пак дума и за религиозен антагонизъм и културна семантика. Искам да кажа, че в тези текстове намира израз един изтласкан от съзнанието спомен, а емоционалната им окраска, езикът на омраза и отвращение се дължат на травматични фобии, които имат дълга история и в последна сметка стигат до преживяванията през епохата на Амарна. Във всеки случай можем да приемем за сигурно, че споменната фигура на Осарсип ни отвежда назад до историческата фигура на Ехнатон. Така стигаме до констатацията, че при Манетон се сливат два споменни потока - египетският спомен за Амарненската епоха и юдейският спомен за Мойсей. По този начин възниква образът на един Мойсей, интегрирал в себе си Ехнатон: Мойсей иконоборецът, рушителят на религиозните традиции. Тази черта на Мойсей не е заложена в библейския разказ. Там той никъде не е представен като иконоборец, който унищожава египетските изображения и изколва свещените животни. Златният телец не се свързва с Египет. Библейският Египет не е страна на идолопоклонството, а на политическото потисничество.

3. Иконоборството като политическа теология

Особеното в тези египетско-елинистични предания за Мойсей е, че разгръщат неговия образ не наративно, а като го извеждат от

минималистични формули. На първо място това е забраната върху изображенията, около която се групират мотивите на законодателя, на основателя на нова религия и родоначалника на един народ. Политическият аспект фигурира на също така видно място, както религиозният, респективно антирелигиозният, аспект. Тук Мойсей се изявява като политически теолог, който или възнамерява да реализира една нова теология посредством законодателство и създаването на една нация (Страбон), или пък се опитва да легитимира теологически един политически ред (Тацит, Диодор). И още нещо: във всички варианти религията на Мойсей е антипод на египетската традиция.

Този Мойсей, естествено, не е Ехнатон, тъй като Ехнатон не е бил законодател и родоначалник на един народ. Общото при двамата е основополагането на една противоегипетска антирелигия, иконоборският импулс. Именно това сходство довежда до сливането им в спомена. В опита ни сега отново да ги разделим, се обръщаме към Мойсей от Петокнижието. Тук неговият образ е съвсем различен: главният герой е богът, докато Мойсей е просто един, на моменти направо съпротивляващ се инструмент на божията инициатива. Това пророческо измерение отсъства изцяло в извънбиблейските текстове. Но има и редица набиващи се в очи сходства: концентрационният лагер и принудителният труд на прокажените у Манетон съответстват на страданията на поробените евреи. Бедствията, които сполитат ту прогонените, ту египтяните, заемат видно място в книгата Изход. Тук потърпевши са египтяните. В тяхното описание намира израз цялата антиегипетска полемика, която стои във фокуса и на библейския разказ. Естествено и тук става дума за законодателство, забрана на изображенията и иконоборство. Само че това няма нищо общо с нормативната инверсия на египетската религия. Тези закони идват от бога, който изобщо не се интересува от Египет.

Обобщавайки, можем да кажем, че решаващото сходство между Мойсей и Ехнатон се заключава във фигурата на политическия водач, който отрича боговете на другите, респективно “другите богове”,

отхвърля изображенията и издава закони; тоест в една невиждана, нещо повече, революционна връзка между теология и политика. Това е, което имам предвид с формулата “иконоборството като политическа теология”. Става дума за създаването на политически ред, в който божието присъствие не се осъществява посредством изображения.

Всички изображения, всяка репрезентация предполага отсъствие. В Египет това е съвсем очевидно. Боговете са далечни и скрити и именно затова присъстват в култовите си изображения в храма. Египет е свят, пълен с репрезентациите на божественото, един свят на репрезентативна близост до боговете, която именно затова предполага тяхната далечност. Библията изразява това с понятията смърт и живот. Изображенията са мъртви в сравнение с живия бог. За да може бог да живее сред своя народ, изображенията трябва да изчезнат. В Египет на това се гледа точно по обратния начин: репрезентацията е единственият начин за установяване на контакт със света на боговете. Ако изображенията бъдат унищожени, боговете ще се оттеглят от света.

И в двата случая става дума за политическа теология. С това искам да кажа, че властта и господството, редът и справедливостта идват от бога. Иконоборството като политическа теология гласи, че бог упражнява своето господство пряко, сам създава закони и налага справедливост. В името на тази непосредственост изображенията трябва да изчезнат. От своя страна репрезентацията като политическа теология гласи, че при упражняването на господството си, бог е репрезентиран; изчезването на тази репрезентация и нейните носители води до изчезването от света на божието господство и справедливост.

Този конфликт има място не през късната Бронзова епоха, а през Елинизма. Темите за идолопоклонството и иконоборството присъстват в Стария завет, но не така централно, че да изпълват ядрото на религията, както става после в елинистичните предания за Мойсей. В отхвърлянето на изображенията намира израз едно ново понятие за истината. То придобива плътност от разбирането на

онова, което възприема като несъвместимо със себе си, разгръщайки се наративно във фигурата на Изхода, на отделянето и разграничаването. Мойсей като фигура на спомена символизира това развитие: преминаване от света на съществуващото в един нов свят на безкомпромисна непосредственост, в който няма репрезентации и техните носители, а в който божията воля се осъществява непосредствено. Царство на свещениците или, което е същото: един народ, който няма свещеници и царе - не и в египетския смисъл на репрезентацията.

Името и понятието Мойсей е емблема за нещо, което се разгръща във времето и историята. Това не са легенди, които са се вгнездили в един велик човек, а теми, които са държали в напрежение хората в западния свят и които са все още актуални. Мойсей е символът на един исторически обрат - обратът, свързан с ексклузивния монотеизъм, който повелява почитането на един-единствен бог и обявява всички други богове за “идоли”, тоест за лъжа и измама. С този нов религиозен тип, в историята на религията влиза разграничението между истина и лъжа.

Какво означава този обрат за историята на политическата теология? Има ли някаква връзка между разграничението истина - лъжа и разграничението приятел - враг[13]? Тази връзка е очевидна и е свързана със забраната на изображенията. Тази забрана пренася теологическото разграничение между истина и лъжа, бог и идол в политическата сфера, интерпретирайки го в смисъла на приятел и враг. На базата на това разграничение биват определяни враговете на бога и тяхното място. Божи враг е онзи, който живее в заблуда и почита идолите.

Ние дефинирахме разграничението между приятел и враг като политика на насилието. Следователно иконоборството трябва да бъде определено като политическа теология на насилието. И наистина, когато стане дума за изкореняването на идолопоклонството, старозаветните текстове заговарят с езика на

[13] “Разграничението между приятел и враг е същността на политическото” - формула на германския теоретик на държавата и правото Карл Шмит (1888-1985), изследвал подробно проблематиката на политическата теология.

жестокостта. Затова по времето на Просвещението, например, Старият завет често е заклеймяван като кръвожаден текст. Припомня се жестоката наказателна акция на левитите, които след сцената със Златния телец нахлуват в лагера и избиват три хиляди души (Изх. 32: 25-35), не по-малко свирепата саморазправа на Илия с пророците на Ваал (I Цар. 18: 40) или начина, по който цар Йосия налага култовата реформа (II Цар. 23: 4-20). Ако съдим по описанието на старозаветните текстове, монотеизмът бива наложен с изтребление.

Жестокостта на библейската семантика е неоспорима, но също така категорично трябва да се констатира, че от трите авраамистки религии, почиващи върху тази семантика, никога евреите, а изключително християните и мюсюлманите са били онези, които прилагат на практика тази жестокост. Ислямските фундаменталистки движения са несъмнено онези, които стоят днес под въздействието на политическата теология на насилието, предначертана в библейските текстове. Единствено евреите съумяват така да хуманизират тези текстове в процеса на тълкуването им, че да не причинят никаква вреда. Те постигат това като интернализират разграничението между приятел и враг. Още в древен Израел това разграничение се прилага изключително спрямо вътрешни врагове. Да стане отстъпник, да измени на съюза с бога, може само един израелит. Тук разграничението между приятел и враг просича самата общност. Тенденцията към интернализация в юдаизма се задълбочава толкова много, че накрая се загнездва в сърцето на отделния човек. Концепцията на идолопоклонството, идолатрията, измяната на единствения бог в полза на други богове се превръща в олицетворение на “греха”, психологизира се все повече и по този начин се деполитизира. Така възниква обаче комплекс за вина, характерен за монотеистичната религия специално в нейната юдаистка и протестантска разновидност, относно който Фройд развива някои много дълбоки мисли в своята монография за Мойсей. Фройд изобщо не забелязва политическите аспекти на явлението - дотолкова те са избледнели,

интернализирайки се в юдейската традиция. Юдаизмът винаги се е интересувал единствено от езичника в собственото си сърце, а не от езичниците в политическия външен свят.

Затова пък християнството и islямът въздигат политическата теология на насилието в своя програма, целяща потискането на езичниците в обкръжението им. Насилието на техния бог срещу останалите богове оправдава правото им да прилагат насилие срещу онези, които почитат други богове. Зад това стои разграничението между истина и лъжа, пронизващо монотеистичната религия - и само нея. Нашият бог е истината, боговете на другите са лъжа. Това е теологическата основа на разграничението между приятел и враг. Едва на тази база и в тази семантична рамка, политическата теология на насилието става наистина опасна. В тази традиция на теологическа готовност за насилие стои и политическата теология на Карл Шмит[14]. Тук, според мен, се заключава същинският "политически проблем" на монотеизма. Ако искаме да спасим монотеистичната идея, трябва да я освободим от присъщата ѝ склонност към насилие.

(превод със съкращения от немски)

Източник: Eckart Otto (Hrsg.), *Mose: Ägypten und das Alte Testament* (2000).

[14] Крайно консервативните възгледи на Шмит го отвеждат в близост до нацистката идеология.